André Akoun

Université Paris V – Sorbonne

Laboratoire communication et politique, CNRS, Paris

LE PEUPLE DES PHILOSOPHES

Définir le peuple comme une totalité organique ayant une communauté de traditions, de mœurs, de culture, c'est s'interroger en sociologue et en historien. La question philosophique, qui se veut plus essentielle, demande : qu'est-ce qui fait qu'un peuple est un peuple ? Cette question-ci ne relève ni de la sociologie ni d'une histoire des origines, mais de l'originaire, acte toujours présent derrière les actes des politiques comme leur condition de possibilité. Rousseau écrit ceci dans son *Contrat social* : « Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société. » (Rousseau, 1762). Et comme un peuple n'est ni une agrégation d'individus ni une masse fusionnelle – multitude en état de servitude, fascinée par le chef –, il faut poser que le peuple résulte d'une association dans laquelle il n'y a pas d'assujettissement autre que volontaire et dans laquelle chacun se soumet à une loi dont il est en dernière analyse le législateur. C'est à partir de cette approche que se constituera, y compris dans ses réticences, la philosophie politique moderne.

La notion de peuple en philosophie serait donc celle du consensus. Comment une collection d'individus peut-elle constituer une société, comment se constitue un peuple et quelle est son essence, telle est la question à laquelle voulaient répondre les théoriciens du droit naturel lorsqu'ils supposaient un acte sans existence historique et toujours déjà là, par lequel un peuple se fait peuple. Ce dont il est question, c'est de la Loi, ainsi que le précise Kant dans sa *Doctrine du droit* : « L'acte par lequel un peuple se constitue lui-même en État, à proprement parler l'Idée de celui-là qui seule en permet d'en penser la légalité, est le contrat originaire, d'après lequel tous abandonnent dans le peuple leur liberté extérieure, pour la retrouver derechef comme membres d'une république, c'est-à-dire d'un peuple considéré comme État. » (Kant, 1797). La question philosophique du peuple s'inscrira dans la façon dont est pensée la source de cette loi qui fait d'un peuple un peuple.

André Akoun

Peuple et contrat social

Il faudrait remonter ici jusqu'à Athènes au Ve siècle, foyer de commune invention de la philosophie et de la démocratie. Mais partons de la Renaissance qui proclame que l'homme est le père de l'homme et renoue, par là, avec le lumineux idéal athénien par delà le mur de nuit des temps médiévaux. Comment organiser le fait politique et la constitution du peuple comme peuple ? C'est ce débat que vont alimenter les philosophes du contrat social – Hobbes, Locke, Rousseau, Kant entre autres, mais précédés en ce sens par Machiavel et La Boétie, qui dans son *Discours sur la servitude volontaire* s'interrogeait sur la question de savoir par quelle raison obscure la plupart obéissent à un seul ; et non seulement lui obéissent, mais le servent ; et non seulement le servent, mais veulent le servir.

Ce qui se manifeste dans les écrits de ces penseurs du contrat social, c'est une mutation profonde dans la façon de penser la société et la Loi. Alors que, jusque-là, le fondement de la légitimité et de la loi était extérieur à l'homme – que ce fût Dieu ou tout autre –, voici qu'intervient une sorte de révolution copernicienne du politique, qui fait de l'homme la source et le fondement du lien social et de la Loi. C'est le sens à donner au refus des théories dites du Droit divin.

Dire que ce qui unit les hommes et institue la norme qui organise leur coexistence est de l'ordre d'un contrat, cela revient à dire qu'il n'y a aucun surplomb et que l'homme, en s'assujettissant à la loi, ne s'assujettit qu'aux conséquences du contrat passé entre tous et donc ne s'assujettit qu'à lui-même. L'analyse articule des notions comme celles d'état de nature, d'origine et d'originaire, de contrat, de droits de l'homme, qui constituent le sol symbolique de la modernité.

Ce qui prévaut dès lors, c'est le postulat de l'atomisme social, lequel se traduira, sur le plan politique, par la fondation théorique de l'individualisme civique. Pour rendre raison de la totalité qu'est une société pensée comme réalité politique, il faut en revenir aux éléments simples. Ces éléments simples, ce sont les individus à l'état de nature, ce qui doit être compris comme une recherche de la nature de l'homme, abstraction faite des effets de son inscription dans une société et dans une culture. En décrivant un état de nature, il ne s'agit pas de remonter à une origine historique des sociétés, ce qui exigerait des preuves positives de son existence passée ; il s'agit de procéder à une analyse et de déconstruire, par une réflexion purement théorique, la totalité pour arriver à l'originaire. Il ne s'agit pas de dérouler une histoire, mais de réduire une réalité à son essence. On pourrait, s'il n'y avait pas anachronisme, parler d'une réduction phénoménologique.

Cet état de nature sera conçu de telle façon qu'il contiendra comme exigence de son dépassement un certain type de souveraineté et un certain type d'assujettissement volontaire des hommes à un pouvoir dont ils sont la source et la fin et qui soit doté, par le contrat instituant le peuple, de légitimité. L'état de nature doit contenir en lui la potentialité de la sociabilité des hommes et les conditions qui l'ouvrent à son dépassement et à l'instauration du contrat originaire, lequel institue les hommes comme citoyens, sujets de la Loi. Si la société n'est première ni ontologiquement ni axiologiquement, il va de soi qu'un pouvoir n'est légitime que pour autant qu'il est conforme au contrat qui le fonde, faute de quoi le droit de résistance existe, qu'il faut comprendre alors comme récupération par les individus de leur liberté originelle en vue de réinstaurer le contrat légitime.

La conception de l'état de nature dont la définition est celle du manque auquel l'acte fondateur du politique devra répondre variera selon les auteurs et donc le type de forme politique et d'exercice de la souveraineté qui en découlent. Ainsi ira-t-on de Hobbes, qui à partir d'un état de nature qui est violence et meurtre, où l'homme est un loup pour l'homme, définit l'État Léviathan comme un pouvoir absolu mais qui assure la sécurité des citoyens, à Rousseau, qui à partir d'un état de nature dont rien dans l'homme n'exige qu'il en sorte et qui ne le fera que forcé par une nature devenant inhospitalière, définira non un État, mais une société sans aliénation, dans laquelle le citoyen sera auteur direct de la Loi à laquelle il se soumettra totalement. Ainsi va-t-on de la conception d'un absolutisme à celle d'une démocratie directe sans que soit abandonné le principe de l'homme fondateur des formes de sa sociabilité.

Politisation de la misère

Si, avec le XVIIe et le XVIIIe siècles, le peuple est défini en termes politiques, le XIXe siècle s'écartera pour l'essentiel de cette voie. Non qu'il rompra avec la pensée politique : c'est plutôt qu'il privilégiera une dimension nouvelle, celle de l'économique et des clivages riches/pauvres, bourgeois/prolétaires, qui transformera la notion de peuple. D'une certaine façon, la philosophie politique reflue au profit d'une nouvelle discipline, la sociologie.

Ce n'est pas d'aujourd'hui, certes, que les hommes ont découvert qu'il y avait des riches et des pauvres. Mais la misère posait essentiellement un problème moral qui appelle une réponse du cœur et un acte de charité. Hier, la différence entre nantis et miséreux était seconde. Elle devient première dans un monde par principe égalitaire, dans lequel les hommes perçoivent dans le ressentiment tout ce qui élève l'un et abaisse l'autre. Quand les rangs se confondent, l'envie d'acquérir le bien-être se présente à l'esprit du pauvre et la crainte de le perdre à celui du riche. Et désormais le paupérisme se fait question sociale et question politique. Il est perçu comme la conséquence de la nature d'une société, comme une tare d'un système sociopolitique qu'il faut réformer ou détruire. Selon le mot de Hannah Arendt, lorsque, cessant de croire en la liberté, la révolution se donna pour fin le bonheur du peuple, les droits de l'homme se transformèrent en droits des sans-culottes (Arendt, 1963). La notion de peuple se voit elle-même modifiée par cette dérive. Alors qu'elle désignait l'ensemble des citoyens qui veulent que s'instaure un contrat de liberté, elle devient le terme générique des pauvres et se voit investie, ainsi réduite à sa seule dimension économique, d'une tâche rédemptrice. Car, comme le dit Saint-Just : « Les malheureux sont la puissance de la terre. »

Avec Buchez, Leroux, Cabet, Louis Blanc et d'autres encore, le peuple devient « agent de Dieu » et son triomphe prochain celui du « règne de Dieu ». On verra étrangement en Jésus-Christ « le plus grand économiste » ; et au sujet du christianisme, on lira l'alternative suivante : ou bien le christianisme est une chimère, ou bien il est le gage que l'égalité qu'il porte dans ses flancs sous le nom de fraternité s'établira

sur la terre et par conséquent qu'il n'y aura pas toujours des pauvres. On rappellera la phrase de saint Matthieu: «Heureux les humbles car ils hériteront de la terre.», on la commentera en posant que l'Évangile ne dirait pas que les humbles auront la terre s'il devait toujours y avoir des pauvres et des riches sur la terre.

Le changement, dans un discours socialiste qui était un mélange de romantisme noir et de moralisme religieux, apparaît avec Marx, qui inaugure un socialisme irréligieux se déclarant «scientifique». C'est chez lui que se trouve la forme la plus radicale d'analyse qui voit dans le peuple un écran idéologique visant à voiler l'existence des classes et de la lutte des classes – car «l'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte de classes» (Marx et Engels, 1847).

Postuler que le conflit est un élément constitutif de toute société n'est pas faire preuve d'une originalité excessive. Mais que ce conflit soit tout entier défini comme «lutte de classes» et que cette affirmation devienne principe à partir duquel la totalité du champ social se révèle intelligible, voilà qui nous situe dans un tout autre registre que celui de l'analyse scientifique (disons sociologique). En fait, avec Marx le politique se voit expulsé, simple superstructure idéologique. Il suffit de relire *La Question juive* et l'évaluation critique qu'il fait de la Déclaration des droits de l'homme. On rompt avec la philosophie du contrat. À l'interrogation sur l'originaire se substitue une histoire transformée en un théâtre d'ombres sur lequel se joue toujours la même pièce: d'un côté le prolétariat, de l'autre la bourgeoisie; avant eux et dans des rôles analogues, l'esclave et son maître, puis le serf et son seigneur. Les costumes changent, l'affrontement demeure, toujours recommencé et toujours identique et duel, jusqu'à ce moment où s'annonce l'acte final voyant le triomphe de la classe porteuse de la réconciliation avec elle-même d'une humanité jusqu'alors déchirée. Chez Marx, les choses n'ont pas cette simplicité qu'elles prendront chez les marxistes enivrés par l'illusion de leur mission historique. Mais dans sa conception de la lutte de classes, l'essentiel n'est ni la lutte ni les classes, mais l'existence, dans ce jeu des contraires, d'un sujet historique, le prolétariat, qui voit mystérieusement coïncider dans son être son intérêt particulier de classe et l'universel, puisque c'est à lui seul qu'est assigné un rôle messianique et l'avènement des temps radieux.

Le rejet du marxisme par une partie de la société savante qui auparavant y avait adhéré va engendrer une restauration du politique. Le politique ainsi désigné ne se confond évidemment pas avec la politique, ce lieu où les hommes se mettent en scène, ni avec les discours où les acteurs disent leur texte. Derrière les gestuels et les discours, plus profonds qu'eux, il y a un sol pré-réflexif impliqué dans l'univers des mots et des gestes. La primauté doit être accordée au symbolique, à la constitution du peuple comme réponse à une question jamais posée.

Freud n'est pas pour rien dans cette nouvelle révolution du politique et de la définition du peuple. Sans exposer ce qu'il en est de la psychanalyse, retenons ce qui concerne notre sujet. Notons d'abord que, dans *Totem et tabou*, on trouve, comme chez les philosophes des Lumières, une archéologie. L'état de nature y est celui de la horde primitive et de la domination du mâle géniteur qui exclut les fils de toute jouissance. Ceux-ci s'unissent et tuent le Mâle et le consomment dans un festin cannibale. Au soir du meurtre, la culpabilité envahit les meurtriers et le mort se transfigure en Père symbolique qui fonde la Loi: «tu ne tueras point tes frères; tu ne désireras pas les femmes de ton père». Le contrat d'où surgit

le peuple dans sa rupture avec la horde, cette masse originaire, institue un manque inscrit sous forme de culpabilité (le meurtre). La division est inscrite dans le sujet et dans le peuple. Il y va là d'un renversement radical de la problématique du politique, faisant écho au titre de l'ouvrage de La Boétie (*De la servitude volontaire*). Il n'est pas vrai que l'univers des règles et des interdits trouve en chaque homme son complice par l'intériorisation qu'il en fait. Tout au contraire est premier le besoin de cet univers des règles et des interdits pour suturer une faille irréelle et indépassable. Cette faille, cette rupture originelle, que métaphorise le meurtre du géniteur, est cette dénaturation avec laquelle se confond l'avènement du symbolique. « Le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir. » (Lacan, 1966).

Un peuple n'est « Un Peuple » que par les liens qui le nouent à une économie libidinale souterraine. Et ce serait n'y rien comprendre que de voir là une psychologisation du politique. Il y va plutôt d'une politisation du moi. Les conséquences en sont qu'il est illusoire de croire que la transparence à soi est possible, d'un peuple ou d'un sujet, ou qu'une société universelle apaisée soit pensable. Un Peuple ne peut se poser qu'en s'opposant, son unité ne se fonde qu'en impliquant toujours une relation d'exclusion comme condition du lien érotique. Une société ne réussit à organiser l'espace de la « fraternité » qu'en déplaçant et en polarisant sur un objet l'agressivité inhérente à ses membres. Acte de paix civile, le consensus ne se dessine jamais que sur fond de guerre. Et qui peut nier qu'au niveau des pratiques politiques ce soit les mêmes caractéristiques qu'on retrouve ? L'unanimité du groupe ne se manifeste-t-elle pas d'autant mieux qu'elle est au fond inspirée par l'animosité contre un ennemi du dedans ou du dehors, réel ou imaginaire ? Le secret de tout pouvoir politique n'est-il pas de savoir désigner l'objet à exécrer ? On est ainsi amené à mieux mesurer la dimension utopique du projet du consensus universel qui unirait l'humanité tout entière sous la loi d'amour. En abolissant toute figure extérieure d'imputation susceptible de fixer, plus ou moins légitimement, une agressivité indestructible, une telle visée a pour effet de retourner celle-ci sur le sujet lui-même, qui est désormais pris dans l'étau de la culpabilité. Peut-être faut-il voir là, à la suite de Freud, l'une des raisons cachées du malaise des sociétés modernes.

De Freud donc mais aussi du totalitarisme surgit un renouveau dans la saisie philosophique de la démocratie et du peuple, l'une, la démocratie, étant définie par le fait que la place du pouvoir est vide, occupée par des *tenant-lieux* – des lieutenants ! – transitoires ; l'autre, le peuple, n'ayant aucune réalité positive, ni de race, ni du fait d'une sacralité divine ou d'un messianisme historique. Claude Lefort est, en France, à l'origine de cette approche dont l'influence aura été grande, par exemple sur Marcel Gauchet, pour penser religion et modernité, ou chez Pierre Clastres, pour étudier les peuples qu'on dit primitifs – comme si en eux demeurait l'origine, l'avant-histoire. Dans son étude des sociétés indiennes d'Amérique, Clastres définit celles-ci comme des sociétés politiques, non pas « sociétés sans État » mais « sociétés contre l'État » (Clastres, 1974). Lefort rappelle que cette idée de société contre l'État est venue à Clastres alors que celui-ci observait le comportement apparemment absurde d'une tribu Ache et de son chef. Cette tribu était sous l'autorité effective d'un Paraguayen qui prenait toutes les décisions et en informait publiquement l'ensemble des familles. Pourtant, le chef indien, chef privé de tout pouvoir, passait ensuite dans chacune de ces familles pour les informer – comme si elles ne l'étaient pas déjà – des

décisions les concernant et chaque famille écoutait le chef avec surprise – comme si elles découvraient ce que, de fait, elles savaient déjà. Double comédie ?

Voici ce qu'en écrit Clastres : « Je tenais là, tout simplement la nature, en clair, du pouvoir politique chez les Indiens, la relation réelle entre la tribu et le chef. En tant que *leader* des Aché celui-ci (le chef indien) devait parler. C'était cela qu'on attendait de lui… Je pouvais observer directement, car elle fonctionnait, transparente sous mes yeux, l'institution politique. » (Clastres, 1974).

Ce que le chef indien manifestait, dans son comportement signifiant, c'était le choix que faisaient ces sociétés indiennes : « Elles refusent, par un acte sociologique, et donc inconscient, de laisser le pouvoir devenir coercitif. » (Clastres, 1974). Ce « elles refusent » est essentiel pour définir le politique. Ce faisant, Clastres ouvre la voie à une autre compréhension de la société « primitive ». Non pas une société avant l'histoire ou hors-histoire, mais une société qui refuse la division interne qui aurait rendu possible un pouvoir détaché de la communauté. C'est le mode d'institution ou de refus de cette division qui est le politique. Sociétés contre l'État, sociétés d'État, une même définition du politique comme acte fondateur est posée. Toute société et donc tout peuple est politique. Le politique est ce par quoi advient la société. Il est cette déchirure qui, ni précédant l'avènement du social ni résultat du social, est cette non-coïncidence avec soi de toute société, distance infranchissable qu'elle a avec elle-même.

La notion de Peuple nous fait osciller entre deux types limites, entre deux fantasmes inhérents à la sociabilité : celui, d'une part, de la société conçue comme communauté indivise, corps-Un ; celui, d'autre part, de la désagrégation du corps social par l'individualisation absolue de ses membres et qui dit la hantise du corps morcelé. C'est entre ces deux extrêmes que se situe la réalité du Peuple politique comme le montrait déjà Aristote contre Platon qui, dans le livre V de *La République*, écrivait : « Peut-on citer pour l'État un plus grand mal que celui qui le divise et d'un seul en fait plusieurs, et un plus grand bien que celui qui l'unit et le rend un ? Or ce qui unit, n'est-ce pas la communauté des joies et des peines […] ? Au contraire, ce qui divise, n'est-ce pas l'égoïsme de la joie et de la douleur […] ? » (Platon, *La République*). La Cité, selon lui, ne serait pleinement elle-même que si les citoyens partagent une affectivité collective et récusent toute joie et toute peine personnelles, toute subjectivité séparée. Mais quelle Cité, dit Aristote, peut réaliser une telle unité qui ne se trouve que dans l'individu ? La Cité est toujours plurielle et divisée, et implique en son sein une incomplétude d'où jaillira son historicité.

En somme, la notion de peuple est ouverte à toutes les constructions idéologiques – peuple élu, peuple défini par la race, populisme, peuple citoyen… Tout semble indiquer que « peuple » est ce signifiant caché qui, comme la case vide du jeu de taquin, permet l'infini agencement des lettres, c'est-à-dire des formes de l'assujettissement par quoi il est proclamé que le peuple *est*. Mais l'est-il ? Peut-il l'être ? Doit-il même l'être ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ARENDT, H., *Essai sur la révolution* (1963), Paris, Gallimard, 1967.

CLASTRES, P., *La Société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

KANT, E., *Principes métaphysiques du droit*, Paris, Ladrange, 1837.

LACAN, J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

MARX, K., ENGELS, Fr., *Le Manifeste du parti communiste* (1847), Paris, Aubier-Montaigne, 1961.

PLATON, *Œuvres complètes*, tome 1, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1950.

ROUSSEAU, J.-J., *Le Contrat social* (1762), dans *Œuvres complètes*, tome 3, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1964.

SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, Paris, Livre de poche, 1996.